

O TEMPO EM PLATÃO: OS MEANDROS DA LEITURA HEIDEGGERIANA

TIME IN PLATO: THE COMPLEX WAYS OF HEIDEGGERIAN INTERPRETATION

EDUARDO NASSER*

Resumo: Pretende-se mostrar a importância que a filosofia de Platão exerce sobre o desenvolvimento de certas noções do pensamento heideggeriano, em especial antes da década de 1930. Pode-se dividir a obra de Heidegger em dois períodos, relativamente às suas apreciações sobre Platão, portanto, sua visão do filósofo não é redutível a uma única interpretação. A crítica feita a ele, à época da “viragem” (*Kebre*), não obscurece sua apropriação positiva de Platão na obra *Ser e Tempo*. A pergunta pelo sentido do ser ali feita é a repetição, afinal, de um problema gerado pelo platonismo.

Palavras-chave: ser; tempo; platonismo; metafísica.

Abstract: This paper aims to highlight the importance of Plato's philosophy for the development of some of Heidegger's ideas, particularly those from the period prior to the 1930s. Heidegger's works can be divided into two periods with respect to his reflections on Plato, which reflections are, accordingly, not reducible to a single interpretation. The criticisms that he directed against Plato at the time of his "turn" (*Kebre*) do not oppose or overshadow the positive views of the same philosopher to be found in *Being and Time*, where the quest for the meaning of being is, after all, a repetition of a problem generated by Platonism.

Key-words: being; time; platonism; metaphysics.

INTRODUÇÃO

Não resta dúvida, para qualquer leitor atento de Heidegger, de que a insistente presença de Platão foi muito mais do que uma referência oportuna e exemplar, sobretudo se rastreamos os cursos e as obras que giram em torno do filósofo ateniense¹. Platão, além de ser objeto de um penetrante

* Eduardo Nasser é pesquisador (Fapesp) da PUC-SP. E-mail: enasser@uol.com.br

¹ Apesar de Platão não ter recebido a mesma amplitude investigativa oferecida a Nietzsche, e acima de tudo a Aristóteles, foco de atenção constante de Heidegger, a verdade é que o

estudo por parte de Heidegger, goza do privilégio de ser um dos pensadores que ajudam a lançar as bases para o desenvolvimento da própria filosofia heideggeriana. Pode-se dizer que toda a problemática da obra capital *Ser e Tempo* está explicitamente assentada em uma problemática de natureza platônica. Heidegger, ao elucidar essa afinidade, se vê no direito de retomá-la e modificá-la em vista da sua “ontologia fundamental”. E mesmo na época da famosa “viragem” (*Kebre*), em que o platonismo é encarado como o ponto de ruptura que ecoa o esquecimento do ser e o advento do niilismo, ele não será retomado com menos vigor. Muito pelo contrário. O ímpeto regressivo só aumenta na medida em que Heidegger pressente a dificuldade do embate intelectual com o pensador grego. Textos como *O Nihilismo Europeu* e *Introdução à Metafísica* não fazem outra coisa senão reforçar essa presença constante.

Todavia, será que esse movimento de “repetir Platão” (movimento que, por sinal, é uma das maiores características do “método” heideggeriano) não corre o risco de solapar a originalidade do “filósofo Platão”? Victor Goldschmidt dedicou um artigo chamado “As Querelas Sobre o Platonismo”, presente na obra *Platão e Pensamento Contemporâneo*, que acena para esse impasse da leitura heideggeriana. Para o autor, o pensamento de Platão é simplificado e reduzido quando é relacionado com temas que só dizem respeito à filosofia moderna. Essa continuidade expressa um entrelaçamento irresponsável e arbitrário na medida em que, decididamente, os assuntos por excelência platônicos não antecedem e tampouco oferecem bases para aqueles da chamada “modernidade”. Ao destacar o ponto de vista heideggeriano que apreende a história da filosofia como história do esquecimento do ser, Goldschmidt afirma enfaticamente que o filósofo alemão não tomou conhecimento da “verdade do sistema platônico”. A irredutibilidade desse sistema foi ignorada em nome de um “romance” criado sem o menor rigor teórico, e que teve em Nietzsche sua maior influência. Heidegger não faz outra coisa senão refazer a fabulação nietzschiana que busca em Platão o personagem responsável pelo evento histórico do niilismo. Em linhas gerais, a leitura

filósofo da floresta negra se ocupou intensamente dos problemas centrais do platonismo entre as décadas de 1920 e 1940, o que fica evidente nos cursos “Platão: O Sofista” (ministrado entre 1924 e 1925) e “*Da Essência da Verdade*. Aproximação da Alegoria da Caverna e do *Teeteto* de Platão” (ministrado entre 1931 e 1932), bem como a obra *A Doutrina de Platão Sobre a Verdade* (única obra dedicada exclusivamente a Platão que foi escrita em 1940, mas publicada somente em 1942).

heideggeriana de Platão é vaga, estéril e não oferece nenhum aprofundamento acerca das implicações centrais desse filósofo².

É preciso que se diga, antes de tudo, que Goldschmidt está correto quando nota que a interpretação de Heidegger sobre o pensamento platônico é mediada pelos seus próprios interesses. A rigor, o filósofo alemão não faz um estudo sistemático de Platão (o que pode ser percebido na irrelevância da dialética, das concepções morais e políticas, dos mitos, etc.), e desse modo não seria nenhum exagero dizer que a sua atenção sobre o platonismo obedece a um problema muito mais elementar: o do esquecimento do ser. Porém, a nossa questão aqui deve ser a seguinte: Heidegger insinuou em algum momento que a sua intenção era a de empregar uma análise científica sobre Platão? Ao que tudo indica, não. Como aponta Alain Boutot, Goldschmidt não se deu conta de que Heidegger não buscou fornecer uma exposição de Platão que fosse inspirada naquela de um “especialista em filosofia antiga”. A “infidelidade” heideggeriana, por assim dizer, é caucionada pelo desejo de imprimir uma investigação “historial” acerca dos filósofos, de modo que o interesse por Platão é dimensionado segundo o interesse pelos próprios rumos do Ocidente³. E não só isso. Delimitar a situação de Platão na obra de Heidegger unicamente a partir de um escopo depreciativo, que, como nos disse Goldschmidt, não passa de uma “imitação” daquele que teve nascimento com Nietzsche, corre o risco de endossar um grave erro.

Em primeiro lugar, se é verdade que Heidegger retoma de Nietzsche a idéia de que o niilismo não é um fenômeno recente e que, por conseguinte, ele possui uma história que remonta inegavelmente a Platão, certamente ele não segue os mesmos passos do seu predecessor. Como se sabe, para Nietzsche, o niilismo é o fenômeno da negação do mundo do devir em nome de um mundo verdadeiro que teve nascimento na interpretação moral da vida que surge pela primeira vez na antiguidade grega⁴. Nesse sentido, Platão pode ser de fato visto como aquele que melhor deixa transparecer a desvalorização do mundo entendido como mundo da vontade de poder, é ele quem pela primeira vez coloca “os pés sobre a *ponte* que conduziu até a cruz”.⁵ Ora, é inegável que Heidegger retoma a entonação dessa crítica e reconhece mesmo que a sua tarefa é a de pensar mais a fundo o niilismo tal

² GOLDSCHMIDT, V., *Platon et pensée contemporaine*, pp. 242- 250.

³ BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*, pp. 324 e 325.

⁴ NIETZSCHE, F.W., *Fragments Posthumes*, 1885-1887, 2(127), pp. 129 e 130.

⁵ Idem, *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 112.

como foi examinado por Nietzsche. Entretanto, é preciso salientar que o autor de *Zarathustra* não alcançou o niilismo em toda sua autenticidade⁶. Ao passo que, para Nietzsche, o niilismo é desencadeado por uma postura negativa sobre a realidade do devir, ou seja, o niilismo se estabelece pela negação do ente, para Heidegger o niilismo possui um viés ontológico, isto é, ele começa pelo esquecimento do ser⁷. E mesmo que ambos encontrem nos primeiros filósofos gregos um ponto de apoio que beneficie sua empreitada⁸, eles estão em planos diametralmente opostos. Sem esmiuçar a fundo essas divergências, o que importa é levar em consideração que a observação de Goldschmidt foi, no mínimo, apressada.

Mesmo que Heidegger retome a esteira do niilismo, tal como foi descrito pelo nietzschianismo, para reafirmar sua germinação no platonismo, ele o faz seguindo outra direção, a do esquecimento do ser e não a recusa do ente. E ainda assim é estranho ao vocabulário heideggeriano a alegação de que Platão foi um personagem histórico “culpado” por dar nascimento ao niilismo (diga-se de passagem, essa idéia é igualmente estranha a Nietzsche). Uma das maiores características do “Heidegger II” será precisamente a ênfase sobre a “verdade do ser” na qual o homem está disposto, o que quer dizer que a possibilidade do ser não provém do homem, mas do próprio ser⁹.

No mais, vale insistir no fato de que não há uma única leitura de Platão. A interpretação que retrata a história da metafísica como história do esquecimento do ser que desencadeia o fenômeno do niilismo surge após a “viragem” heideggeriana, que, usualmente, tem seu marco no texto *Sobre a Essência da Verdade*, de 1930. Como dissemos acima, no Heidegger de *Ser e Tempo* (1927), mas também no de *Kant e o Problema da Metafísica* e *Sobre a Essência do Fundamento* (ambos de 1929), Platão não só é visto como aquele que pela primeira vez coloca a questão pelo ser, como também aquele que coloca pela primeira vez a questão do tempo, e, notadamente, a própria relação entre ser e tempo. O mérito de Platão, bem como o de Aristóteles, será evocado freqüentemente por Heidegger, que busca, acima de tudo,

⁶ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, p. 42.

⁷ Idem, p. 278.

⁸ “Os verdadeiros filósofos gregos são aqueles anteriores a Sócrates: com Sócrates, algo muda”. NIETZSCHE, F.W., *Fragments Posthumes*, 1888-1889, 14(100), p. 72. “O pensar de Parmênides e Heráclito ainda é poético, o que significa aqui: ainda é filosófico e não científico”. HEIDEGGER, M., *Introdução à Metafísica*, p. 168.

⁹ HEIDEGGER, M., “Sobre a Essência da Verdade”, in: *Os Pensadores*, pp. 335- 337.

levar a termo suas questões primordiais. Por fim, será precisamente desse primeiro período interpretativo que iremos nos ocupar a seguir.

I. PLATÃO E A QUESTÃO PELO SENTIDO DO SER

Já é bastante conhecida a passagem 244a, retirada do diálogo *O Sofista*, de Platão, que abre *Ser e Tempo*. Nela o Estrangeiro diz a Teeteto que: “uma vez, pois, que nos encontramos em dificuldade, caberá a vós explicar-nos o que entendeis por este vocábulo ‘ser’. Evidentemente estas coisas vos são, de há muito, familiares. Nós mesmos, até aqui, acreditamos compreendê-las, e agora nos sentimos perplexos”¹⁰. Mas por que Heidegger escolhe recortar logo esse trecho do diálogo para abrir a sua obra mais importante? “A fundamentação ontológica-fundamental da metafísica em *Ser e Tempo* deve ser entendida como uma repetição. A citação do *Sofista* de Platão, que inicia o estudo, não é um simples adorno, senão que indica a batalha de gigantes acerca do ser do ente que já havia começado na metafísica antiga”¹¹. Por essa razão *Ser e Tempo* é, primordialmente, a repetição da questão pelo sentido do ser que há muito havia sido extinta do horizonte das investigações filosóficas. Não haveríamos de compreender o fio condutor dessa obra senão compreendêssemos que ela é um resgate da questão pelo ser formulada pela primeira vez de maneira consistente com Platão. A questão não é por esse ou aquele ente, ou pelo ser de um tal ente em particular, mas pelo ser enquanto tal, pelo próprio sentido do ser.

Como nos mostra Heidegger, Platão circunscreve o ser no *Sofista*, bem como em outros diálogos como o *Fédon*, a partir do particípio *tò ón*, e não pelo infinitivo do verbo ser *tó einai*. O termo, profundamente ambíguo, detém, respectivamente, um sentido nominal, isto é, exprime qualquer ente em particular, e também um sentido verbal, que compreende o próprio ser do ente. Em outras palavras, o termo comporta um primeiro sentido “ôntico”, e um segundo sentido “ontológico”. E é exatamente esse segundo sentido que prevalece para Platão. No diálogo, fica claro que o intuito não é o de “contar fábulas”, ou seja, de pensar o ente a partir do ente como fizeram os demais pensadores¹². É preciso entender que o “ente” para o pensamento platônico é antes refletido em seu sentido verbal (*das Seiend*) do que em seu sentido nominal (*das Seiende*). Daí toda a dificuldade de tradu-

¹⁰ PLATÃO, “O Sofista”, 244a, in: *Os Pensadores*, p. 171.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Kant y el Problema de la Metafísica*, p. 199.

¹² PLATÃO, “O Sofista”, 242c, in: *Os Pensadores*, pp. 169 e 170.

zir a palavra “ente” na citação de Platão no início de *Ser e Tempo*¹³. Quando Heidegger traduz a passagem 244a do *Sofista*, ele não diz “o que entendeis por este vocábulo ‘ser’”, senão “o que quer dizer propriamente quando usa a expressão ‘ente’¹⁴”, ou melhor, o que se entende pelo “ente” no sentido verbal, o “*Seiend*”. A especificidade desse sentido aparece na expressão forjada por Platão *to ontos on*, o ente na sua perspectiva de ser (*das seienderweise Seiende*), que assinala o alcance do ente que está em jogo. Não é por acaso que ente aparece duas vezes nessa sentença: primeiro nominalmente (*tò...ón*), e em seguida verbalmente (*óntos*). Com esse redobramento fica mais do que evidente a exigência de se pensar o *óntos* como o verdadeiro aspecto do ente¹⁵.

Em todo caso, a concepção de ser em Platão não engloba somente o sentido verbal de *tò ón* (*das Seiend*), mas também a “palavra fundamental” *ousia* que, de acordo com o ponto de vista heideggeriano, está longe de traduções como “substância” ou “essência”. A tradição negligenciou a ambigüidade desse termo no grego, que indica simultaneamente um modo de existência (*Vorhanden-sein*) quanto um modo de essência (*Wa-sein, Was-gehalt*). A rigor, esse termo em grego é composto por uma dupla maneira de dizer o ser: a essência diz o ser no sentido “do que é a coisa”, e a existência no sentido “de que a coisa é”. Esse sentido existencial, por exemplo, está presente no *Teeteto*, quando Sócrates diz: “Então, revista os arredores; não seja o caso de escutar-nos alguém não iniciado. Refiro-me aos que só acreditam na existência (*einai*) daquilo que eles são capazes de segurar com as duas mãos, porém não admitem que participem da realidade (*ousia*) nem as ações nem as gerações e tudo o mais que não se vê”¹⁶. Os que não foram iniciados no *Teeteto* acreditam que tudo o que existe possui um princípio material, de forma que ser quer dizer aqui existir. Por outro lado, na *República*, o sentido do ser da justiça excede essa referência existencial: o propósito é o de delimitar a “essência (*ousía*) da justiça”¹⁷. Mesmo levando em conta que é esse segundo sentido que prevalece, ele não é o único, motivo pelo qual Heidegger traduz *ousía* por *Seiendheit*, em um claro esforço para imprimir uma adaptação literal dessa ambigüidade do termo em grego¹⁸.

¹³ É indiscutível que existe um constrangimento de traduzir as nuances entre *das Seiend* e *das Seiende*, o que fica evidente na opção pelas aspas do tradutor José Gaos. Ainda assim essa diferença é extremamente importante.

¹⁴ HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, p. 10.

¹⁵ BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*, pp. 31- 34.

¹⁶ PLATÃO, *Teeteto*, 155e.

¹⁷ Idem, *República*, 359a, p. 55.

¹⁸ BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*, p. 47.

A palavra *ousia* está, por conseguinte, em relação com *to on*, ela terá a função de explicitar o ente (*on*) enquanto tal. Da mesma forma que existe uma derivação entre *tò kakón* (o mal) e *kakía* (malignidade), existe uma relação intrínseca entre o *to on* no sentido verbal com a *ousia*. Assim como *kakía* desdobra a essência do mal, *ousia* é a própria “essência” (*Seiendheit*) do ente, é o ente enquanto ente. Assim, o questionamento pelo ser do ente desemboca na determinação da *ousía* do *ón*¹⁹. Perante esse pressuposto, não dispomos unicamente, retomando aqui o exemplo utilizado na *República*, da cama “sendo cama”. O decisivo na observação da cama que está “sendo” é a extração do “ser cama” que não devém, o seu “é”, a própria “cama real”.²⁰

Mas o que quer dizer *ousía* no seu sentido mais profundo? É importante ter em vista que *ousía*, ao contrário de *Seiendheit*, não foi uma palavra cunhada pelos filósofos por motivos técnicos. *Ousía* fazia parte do vocabulário corrente entre os gregos e indicava e caracterizava bens imobiliários, propriedades e riquezas. O termo nomeava primordialmente os bens disponíveis. E não seria equívoco algum afirmar que Platão conserva essa significação ordinária que se soma à sua utilização filosófica. É imprescindível para Heidegger reconstituir essa base ordinária do termo filosófico, pois é nela que vemos explicitar-se a conotação temporal do ser do ente para Platão. Os bens e propriedades são coisas que devem sempre estar disponíveis, isto é, sempre têm de estar presentes. Nesse sentido, o ser equivale a um bem que deve sempre ser presente e constante, *ousía* é em primeiro lugar o que permanece (*para*), é *parousía*, uma presença constante. “O que significa que o ente propriamente dito seja entendido como *ousía*, *parousía*, o que significa no fundo, como propriedade imediata e constantemente presente, como ‘ter’? Esta projeção acusa que o ser é *permanência na presença*”²¹. Logo, o sentido do ser em Platão repousa sobre uma perspectiva inevitavelmente temporal. Essa alusão revela aquilo que Heidegger acredita ser decisivo para a ontologia: o tempo. O modo pelo qual o ser é compreendido é concomitante com a maneira de se conceber o tempo. Foi exatamente isso que antiguidade grega (leia-se Platão e Aristóteles) tomou como seu eixo principal ao “tirar o ‘tempo’ da compreensão do ser”²².

¹⁹ Idem, p. 48.

²⁰ PLATÃO, *República*, 597b-d, pp. 453-454.

²¹ HEIDEGGER, M., *Kant y el Problema de la Metafísica*, p. 199.

²² Idem, *El Ser y el Tiempo*, p. 35.

II. PLATÃO: TEMPO DA “PRESENÇA”, TEMPO ORIGINAL E TRANSCENDÊNCIA

Conforme o pensamento de Heidegger foi sendo alterado graças ao lúcido engajamento em abordar não mais o homem (*Dasein*), mas o próprio ser, não mais o “sentido do ser”, e sim a “verdade do ser”, a menção positiva dada a Platão vai ganhando um tom cada vez mais “belicoso”. Platão será entendido como o primeiro niilista que reduz o pensamento ao pensamento intuitivo, i.e., visual, viabilizado pela tradução do ser como *idea*, de tal modo que a dimensão “acústica” da *physis* vai sendo solapada pela *meta tà physiká*²³. Desde então, perdemos o contato mais puro com a *alétheia*, com a verdade do ser²⁴. Tal reviravolta incide de maneira radical sobre a própria interpretação da filosofia de Platão e seus temas principais (por exemplo, a própria questão da *ousía*, a transcendência da idéia do Bem, a reminiscência, etc.). Entretanto, um tema permanece ileso a essas transformações radicais: a crença de que o ser em Platão encontra seu núcleo de sustentação no tempo. Em toda a trajetória de Heidegger essa visão sobre o platonismo é provavelmente a única que não muda (seja no sentido de munir seu repertório crítico ou de acentuar sua simpatia para com o filósofo grego)²⁵.

Quando Heidegger conclui, por um viés conflituoso, o princípio de que o ser para Platão é *idéa*, uma visão do aspecto que toma de assalto o *lógos* acústico (como em Heráclito), é por aquela estar em primeiro lugar assentada no tempo da presença constante. Sem estabilidade não seria possível a

²³ Idem, *Introdução à Metafísica*, pp. 200-202/*Nietzsche II*, p. 179.

²⁴ Surpreendentemente, há um escrito de Heidegger intitulado *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* que contraria frontalmente essa suposição de que houve em um determinado momento da história uma transformação da *alétheia* grega. Dirá o filósofo que: “O conceito natural de verdade não designa desvelamento também na filosofia dos gregos. Insiste-se em apontar, e com razão, o fato de que já em Homero a palavra *aléthes* é apenas e sempre usada com os *verba dicendi*, com a enunciação, e por isso no sentido da certeza e da confiança que nela se pode ter, e não no sentido de desvelamento” (*O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, in *Os Pensadores*, p. 278). Essa mudança radical de opinião em 1964 não foi gratuita. Friedlander, um renomado platonista e estudioso da Grécia arcaica, escreve um artigo em 1958 no qual enfatiza, contra a tradução de Heidegger, que *alétheia* nunca significou “desvelar” uma vez que o “*a*” não é privativo, mas antes indica uma afirmação. Pouco tempo depois o filósofo da Floresta Negra assimila a crítica e reconhece que, de fato, os gregos não chegaram a pensar o “desvelamento” da mesma maneira que ele pensou. BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*, pp. 213 e 214.

²⁵ BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*, p. 246.

visualização (*eidōs*)²⁶. Esse mesmo recurso já havia sido empregado anos antes para mostrar que Platão indaga o ser verdadeiro, a *idea*, a partir da presença, mas, nesse período, o chamado período de *Ser e Tempo*, Heidegger atribui a essa concatenação o maior feito do platonismo. Platão, ao se perguntar pelo sentido do ser do ente, alcança a vinculação entre *ousia* e *parousia*, ser e permanência, ou, mais profundamente, ser e tempo. Mas não caímos aqui em uma óbvia contradição? Para Platão a *idea* não é aquilo que naturalmente se opõe ao tempo, ou melhor, aquilo que não devém, que não possui passado ou futuro e que somente “é”?

“Referindo-nos a ela, dizemos que foi, é e será, quando a expressão Ela é, é a única verdadeiramente certa”²⁷. Não é verdade que a grande maioria dos intérpretes confirmam essa distinção entre o tempo (devir) e a eternidade (idéias imutáveis)²⁸? Quanto a isso não há dúvida. Ocorre que Heidegger está propondo desvendar um elemento que age em segredo na edificação da ontologia platônica. Quando dizemos que a *idea* é um “presente eterno”, estamos concordando que ela é um “presente”, um modo do tempo, o que dissolve qualquer expectativa extratemporal. “O que significa que a metafísica determine o *óntos on* ao ente que é ente em seu grau mais alto possível como *aion*? Manifestamente, o ser do ente se entende aqui como permanência e constância. Que projeção implica essa compreensão do ser? A projeção relativa ao tempo; pois a “eternidade”, considerada, por exemplo, como *nunc stans*, só se compreende na qualidade do “agora” “constante”, pelo tempo²⁹. É por esse motivo que *parousia* é uma explicação mais correta do que Platão entende por *ousia*. Em um sentido mais profundo as coisas são o que são pela *parousia* da *idéa*³⁰.

O que está em discussão para Heidegger é um único problema: o ser é percebido enquanto permanência na medida em que o tempo é percebido como um “tempo do agora”. O modo de vivenciar o tempo determina o modo de vivenciar o ser, de forma que Heidegger está aqui colocando em suspensão toda afirmação “dogmática”, como a idéia de que o ser é “substância”, para levar às últimas conseqüências a iniciativa que nasceu em Platão

²⁶ HEIDEGGER, M., *Nietzsche* II, p. 182.

²⁷ PLATÃO, *Timeu*, 37e, p. 74.

²⁸ Por exemplo: MONDOLFO, R., *O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica*, p. 107.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Kant y el Problema de la Metafísica*, p. 199.

³⁰ Boutot salienta que Heidegger pretende traçar a relação de “participação” entre as coisas e as idéias, essencialmente por meio da *parousia*. Sua tese é a de que Heidegger extrai a doutrina da participação exclusivamente do *Eutidemo*, ignorando a discussão levantada no *Fédon*, e levada a termo no *Sofista*, que explicita a preferência pela participação por *koinonia*. *Heidegger et Platon*, pp. 60-63.

e teve sua culminação em Kant, de pensar o tempo em sua relação com o ser. É essa imbricação que movimentou toda a metafísica, e é ela que deve ser repensada a partir daqueles que postularam pela primeira vez a questão do tempo: Platão e Aristóteles.

Sem entrarmos nos méritos do amplo debate entre Heidegger e Aristóteles, que abordou exclusivamente o problema do tempo na *Física*, devemos ressaltar que Platão, apesar de naturalmente não possuir um tratado sobre o tempo com a mesma acuidade e didática da aquele levado a cabo pelo estagirita, merece um lugar de destaque na construção dessa problemática. Em *Ser e Tempo*, Heidegger defende, sob uma forma exemplar, que a teoria da permanência platônica é tributária de um tempo visto enquanto tempo de sucessão de agoras, motivo pelo qual no *Timeu* o tempo é descrito como “imagem da eternidade”³¹. Ainda assim, será legítimo esse postulado? É sabido que o tempo no diálogo *Timeu* está implicado na formação do mundo pelo demiurgo, que, exatamente por ser uma cópia, não pode coincidir com o modelo, que é imóvel. Com efeito, para minimizar a alteridade constitutiva desse mundo, o demiurgo introduz algo que se assemelhe à eternidade: o tempo. Com a repetição regular dos dias, meses, estações etc., estaríamos em vias de conquistar uma maior proximidade do móvel com o imóvel³². Mas será que a opção pela tradução “o tempo é uma imagem móvel da eternidade” é a mais correta? Rémi Brague dedicou um denso estudo acerca desse tema, no qual alega que essa tradução, cristalizada na tradição ocidental, e mantida por Heidegger, teve sua entrada pela primeira vez com Albinos, no séc. II d.C. A sua tese é que o significado dessa sentença em grego sofre uma modificação se dermos atenção ao demonstrativo “*touton*” que desvelaria que não é “o tempo uma imagem móvel da eternidade”, senão que “o tempo é movimento do Céu”. Nesse sentido o Céu, ritmado pelos números, é que imita a eternidade, e o tempo mesmo imita o Céu³³. Ainda que se confirmasse essa correção, a verdade é que não haveria nenhum grande embaraço sobre a idéia fundamental que Heidegger busca aqui exprimir. Em todo caso, parece-nos que o diálogo *Parmênides* pode suprir de modo mais satisfatório o foco de toda discussão.

Nesse diálogo, Platão debate sobre a possibilidade de predicação do “uno”: ou o “uno” é indiferente a toda predicação ou o “uno” pode receber todo e qualquer tipo de predicação. Naturalmente que nenhuma dessas

³¹ Idem, *El Ser y el Tiempo*, p. 456.

³² PLATÃO, *Timeu*, 37d, p. 73.

³³ BRAGUE, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, pp. 21-22 e 46-47.

hipóteses são viáveis, e precisaríamos recorrer a uma terceira hipótese, aquela em que o uno pode acolher um predicado, mas somente por meio da sucessão (caso contrário ele receberia predicacões simultâneas, o que suscitaria uma óbvia contradição). Assim, a temporalidade representa a alteração de um estado para o outro, do uno que vai do antes ao depois, na medida em que o que devém tem de passar pelo “agora” (*tò nun*). “E não é verdade que é mais velho quando, ao tornar-se mais velho, está no tempo do agora, entre o era e o será? De fato, não evita o agora ao passar do antes para o depois”³⁴. Porém, o agora não é só um meio por onde transita a mudança, mas ele também é algo que necessariamente está em permanência, o agora “é sempre agora”³⁵. O devir será permeado pelos agoras que não cessam de frear sua mobilidade, que fica circunscrita entre um agora e outro agora. Por fim, chegamos a uma exposição do tempo que não contraria aquela do *Timeu*, mas que pelo menos exhibe um panorama mais claro daquilo que Heidegger advoga encontrar em Platão, a saber, que o tempo platônico é uma seqüência de agoras que condiciona a *idéa*.

Desfrutando do tempo do agora, Platão recolhe o ser como presença constante. Mas não é verdade que em *Ser e Tempo* esse tempo do agora representa uma falência de uma temporalidade mais originária? E também não é verdade que Platão, ao lado de Aristóteles, serve como uma espécie de ilustração desse tempo mundano? Heidegger define o tempo do agora enquanto uma temporalidade contaminada pelas relações com os objetos. O tempo passa a ser um amontoado de agoras indiferenciados que culmina com o tempo medido pelo relógio, o que faz com que a exposição do tempo extático constitutivo do ser-aí seja esquecida³⁶. Por conseguinte, sob certo aspecto, Platão é um expoente do entrelaçamento entre ser e tempo, mas o ser e o tempo vulgar que tomou de assalto a tradição metafísica.

Lembremos que é preciso insistir que a repetição heideggeriana não ecoa simplesmente aquilo que já havia sido dito pelos pensadores que o antecederam, e que repetir vem acompanhado de uma exigência de transformação. Se a antiguidade obteve o reconhecimento de ter emitido a pergunta pelo ser, dirá em seguida Heidegger que essa pergunta “não foi desenvolvida” como problema que visava tratar da compreensão do ser enquanto tal³⁷. Assim, Platão formula a questão, mas deixa em aberto como é possível

³⁴ PLATÃO, *Parmênides*, 152b, p. 87.

³⁵ Idem, 152e, p. 88.

³⁶ HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, pp. 454-455.

³⁷ Idem, *Kant y el Problema de la Metafísica*, p. 199.

resolvê-la. Retomá-la significa acima de tudo compreender o “por quê” da tradição metafísica ter concebido o ser como “substância”. Ao lado de Platão, portanto, a resposta ficou clara: a tradição experimentou o ser redutível à substância, pois em seus subterrâneos experimentou o tempo mundano do agora. É essa a história secreta da metafísica até então soterrada pelo esquecimento da pergunta pelo ser.

Mas, embora esse raciocínio esteja correto, a verdade é que Platão é citado por Heidegger em outras oportunidades na mesma época, não só como aquele que pensou a *ousía* enquanto *parousía*, o ser como presença, senão também como aquele que pensou o *próteron*, o *a priori* que nos encaminha para uma temporalidade original do ser que não coincide com aquele tempo mundano do agora. A crítica endereçada ao tempo do agora vem acompanhada de uma acusação de negligência sobre o “antes”, o passado que possibilita a compreensão do ser. Se a tradição insinua que esse “antes” não possui relação com o tempo, ela está correta: “não tem nada que ver com o tempo da compreensão vulgar”³⁸. O tempo que Heidegger aspira expor é o tempo *a priori* do ser-aí que possibilita sua compreensão do mundo, antes de qualquer consciência de si. “O eu não pode ser concebido como temporal, quer dizer, como intratemporal, precisamente porque o si-mesmo é originariamente, conforme a sua essência íntima, o tempo mesmo”³⁹. Disso se segue a alusão feita por Heidegger à reminiscência platônica: seria preciso reanimar a memória das idéias uma vez que, ao fazer isso, estamos travando contato com o próprio ser anterior ao ente. O objetivo da ontologia fundamental segue a trilha da dialética platônica que deseja triunfar sobre o esquecimento do *óntos on* em direção à luminosidade para fora da caverna⁴⁰.

Essa anterioridade do *próteron* que Heidegger encontra formulada por Platão não diz respeito a uma anterioridade ôntica ou lógica. A anterioridade ontológica não precede o ente como qualquer outro ente, e tampouco se trata de uma anterioridade epistemológica ou intelectual. O *a priori* encontra uma referência de temporalidade estranha à temporalidade mundana, e por isso deve ser encarado de outra maneira. Seguindo a lógica explanada no início deste artigo, era de se esperar que o *próteron* desenvolvido por Platão perdesse seu valor positivo, ao passo que Heidegger direciona sua crítica para toda espécie de obscurecimento da *phýsis* pelo *meta*⁴¹. Mes-

³⁸ Idem, p. 200.

³⁹ Idem, p. 164.

⁴⁰ GRONDIN, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, pp. 43 e 44.

⁴¹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, p. 179.

mo assim há uma passagem presente no *Niilismo Europeu* que deixa entrever com exatidão o que o primeiro Heidegger vê de relevante na reminiscência platônica:

Mas o *a priori*, compreendido precisamente como o precedente, desvela agora sua essência *temporal*, em um sentido de “tempo” que por certo os contemporâneos por agora não *querem* ver porque não vêem a oculta conexão essencial entre ser e tempo.⁴²

Curiosamente, Platão, que em *Ser e Tempo* parece figurar como um dos antípodas da temporalidade original, na verdade também pressentiu a conexão entre ser e tempo em toda sua amplitude fundamental. A reminiscência não acena para um “anterior” ao tempo, mas para o tempo mesmo livre das coações mundanas e vulgares. O “rememorar” não é lembrar de um fato qualquer, mas da “relação original do ser com o tempo”⁴³. Boutot reitera a importância dessa passagem, que deixa à mostra como o reconhecimento dado por Heidegger a Platão ultrapassa em muito a simples determinação do *óntos ón* como *aiôn*. Embora seja significativo, e mais do que previsível, que embora Platão indique essa problemática, ele não a desenvolva em sua plenitude quando recorre a uma forma “mítica” da reminiscência⁴⁴, é preciso pensar com seriedade na hipótese de que o caminho da “ontologia fundamental” seria nada menos do que impossível sem a menção do *a priori* platônico. E essa possibilidade fica ainda mais concreta quando em *Sobre a Essência do Fundamento*, Heidegger adiciona mais um elemento complementar que deixa explícita sua devoção teórica a Platão: o pressuposto do *agathón*.

Estamos cientes que o *agathón*, que comumente foi traduzido pelo “Bem” ou pela “idéia do Bem”, não é uma *idea* como as demais, mas é a *idéa* mais alta, a “causa de quanto há de justo e belo (...) senhora da verdade e da inteligência”⁴⁵. Para Heidegger, isso demonstra que Platão lança mão de mais um princípio simpático ao seu pensamento, a saber, a concepção de “transcendental”. Ao contrário do último Heidegger, que vê no *agathón* platônico antecedente à *ousia* um primeiro traço da cisão entre ser e “dever ser”⁴⁶, o “Heidegger I” recolhe dessa concepção o eixo de sua ontologia: o ser-aí transcendental. Nessa altura já estamos inteirados de que o caráter transcendental do ser-aí para Heidegger não tem absolutamente nada a ver

⁴² Idem, p. 178.

⁴³ Idem, “Metaphysische Anfangsgründe der Logik”, in: *Heidegger et Platon*, p. 150.

⁴⁴ Idem, p. 152.

⁴⁵ PLATÃO, *República*, 517c, p. 319.

⁴⁶ HEIDEGGER, M., *Introdução à Metafísica*, p. 215.

com uma distinção do mundo. Seguindo a trilha kantiana, Heidegger desloca o conhecimento puro para o conhecimento ontológico, de tal modo que o ser-aí é “transcendental”, no sentido de ter o “poder” de abrir a “verdade” do ser dos entes⁴⁷. Mas qual a relação com o *agathón* platônico? Por que Heidegger se pergunta: “mas será permitido interpretar o *agathón* como a transcendência do *ser-aí*?”. Em primeiro lugar, está claro que a sua interpretação dissolve a tradução convencional de “idéia do Bem”. Para Heidegger, essa é uma compreensão abusiva e moralizante que surgiu após a leitura cristã⁴⁸, e seria preciso da nossa parte contemplar esse termo segundo a *hou héneka*, uma “potência” pela qual todas as coisas são. Se existe uma totalidade organizada, isso se deve a essa potência. Da mesma maneira que o ser-aí, o *agathón* platônico fornece ao mundo uma forma de mundo. Platão, na *República*, diz que o *agathón*, o Sol, condiciona não só a possibilidade de conhecer, mas acima de tudo o próprio ser⁴⁹. Tal afirmação é para Heidegger um claro pressentimento do ser-aí como lugar de compreensão do ser. E muito embora seja verdade que Platão não explore a fundo a problemática da potência “em-vista-de” com o ser-aí, na noção de *agathón* está semeado o fenômeno original da transcendência do ser-aí⁵⁰.

Finalmente, levando em consideração essa ampla conjuntura de passagens da filosofia de Platão que são retomadas exaustivamente por Heidegger em suas obras anteriores a 1930, entre elas a pergunta pelo sentido do ser, o entrelaçamento entre ser e tempo da presença, a temporalidade original do *a priori*, e, finalmente, o caráter do transcendental, perdemos todo embaraço e hesitação em afirmar que o pensamento heideggeriano não poderia ser concebido em toda sua originalidade ou, quem sabe, não poderia até mesmo ser concebido, se não fosse retomado o fio condutor que remonta à antiguidade (no nosso caso: Platão). Tal afirmação está longe de comprometer a “originalidade” de sua filosofia, na medida em que filosofar, ao que nos parece, está além do mito cartesiano do “começar do zero”, do “puro pensamento”. Parafraseando Deleuze: “O verdadeiro começo filosófico (...) é já ele mesmo Repetição”⁵¹.

⁴⁷ Idem, *El Ser y el Tiempo*, p. 179.

⁴⁸ Idem, *Nietzsche II*, p. 183.

⁴⁹ PLATÃO, *República*, 509b, p. 310.

⁵⁰ HEIDEGGER, M., “Sobre a Essência do Fundamento”, in: *Os Pensadores*, p. 315.

⁵¹ DELEUZE, G., *Différence et Répétition*, pp. 169-170.

- BOUTOT, A. *Heidegger et Platon*. Paris, PUF, 1987.
- BRAGUE, R. *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris, PUF, 2003.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition*. Paris, PUF, 2000.
- GOLDSCHMIDT, V. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, Vrin, 2000.
- GRONDIN, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris, PUF, 1987.
- HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos. Mexico, Fondo de Cultura, 2002.
- _____. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Trad. Gred Roth. Madrid, FCE, 1954.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Nietzsche II*. Trad. Juan Verma. Madrid, Ed. Destino, 2000.
- _____. *Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril, 1973.
- MESQUITA, A.P. *Reler Platão*. Rio de Janeiro, Casa da Moeda, 1995.
- MONDOLFO, R. *O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica*. Trad. Luiz Darós. São Paulo, Mestre Jou, 1968.
- NIETZSCHE, F.W. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Marco A.C. Nova. São Paulo, Relume Dumará, 2000.
- _____. *Fragments Posthumes 1887-1888*. Trad. P. Klossowski. Paris, Gallimard, 1999.
- _____. 1888- 1889. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris, Gallimard, 1992.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Teeteto/Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Terezina, Ed. UFPA, 2001.
- _____. *Timeu*. Terezina, Ed. UFPA, 2001.
- _____. *Parmênides*. Trad. Maria J. Figueiredo. São Paulo, Inst. Piaget, 2001.
- _____. *Os Pensadores*. Trad. Jorge Paleikat e João Costa. São Paulo, Abril, 1972.

[recebido em março 2006]